

臨命終時考

——十二卷本『正法眼蔵』の構想をめぐって——

笹田教彰

〔抄録〕

昭和五年（一九三〇）石川県永光寺から発見された十二卷本『正法眼蔵』は、各巻が緊密な関係をもつて構成されており、七十五巻本とは明らかに編集態度を異にしている点が特色とされている。本稿は、七十五巻本ではほとんど言及されなかった「臨終」「臨命終時」等の用語が十二巻本に集中して用いられている点について、道元は当時の浄土教思想に基づく臨終正念重視の風潮を等閑視していたのでもなく、また自らの死を強く意識して命終の一瞬をことさら注視していたものでもないという見方から、同時代の臨終正念重視の思想的特色を踏まえ、道元の「臨終観」を明らかにするとともに、十二巻本編集における道元の意図や構想について私見を呈した。

従来の研究では、臨終正念が重視されていた当時の浄土教思想を踏まえて論が構築されていたが、臨終正念への偏重という「こだわり」は、一面、因果の道理を否定するものであったという点、またそれは善知識の助けによつて成就することができるといふ、その役割が異常なほど高められていた点を、十分に捉え切れていなかったといえよう。この二点に着目することによつて、善知識の役割にまったく触れていない道元に「人身を失せんとしに對する異常な関心」を見届けることは不可能であり、十二巻本全体が

「因果をあきらめること」という思想で貫かれていることの意味が、より一層鮮明になつてくると考えるのである。

十二巻本の撰述に関しては、「撥無因果」を断善根と明示した如浄禅師の教えを記した『宝慶記』が読み返され、「深信因果」巻では徹底して因果を撥無することを戒めて「三時業」巻へ発展させたとみられており、昼夜無間断の積功累徳こそが如浄禅師への報恩行と考えられ、「十二巻本新草の具体的な動機となつて、改めて「仏教とは何か」を説いておかねばならない」と道元は考えていたと推測されている。七十五巻本ではほとんど用いられることのなかった「断善根」「続善根」「積功累徳」が頻繁に語られるのは、業法因果論を否定する邪見に落ちることなく、因果の道理や三時業の道理が、寸分違わず働き続けるということを徹底して信じ切ることを、どうしても言い残しておきたかったためであろう。

キーワード 道元 十二巻本『正法眼蔵』 深信因果 臨命終時

臨終正念 臨終行儀

1、問題の所在

道元の主著である『正法眼蔵』は、道元が編集に関わったと考えられる七十五巻本と十二巻本、門弟の編集にかかると考えられる六十巻本と二十八巻本（『秘密正法眼蔵』）、さらにはこれらの再編集本など複数のテキストが存在している。道元の思想を検討する場合、テキストの位置付けや個々の特色をいかに解明していくのかということが重要な課題となる。これまでの研究では、講題の重複が見られないとの理由から、七十五巻本と十二巻本を一つのまとまりと捉え、また六十巻本と二十八巻本を一つのまとまりと捉える見解が示され支持されてきている^{〔1〕}。

本稿で取り上げるのは、昭和五年（一九三〇）石川県永光寺から発見された十二巻本『正法眼蔵』である。十二巻本は①「出家功德」、②「授戒」、③「袈裟功德」、④「発菩提心」、⑤「供養諸仏」、⑥「帰依仏法僧宝」、⑦「深信因果」、⑧「三時業」、⑨「四馬」、⑩「四禅比丘」、⑪「一百八法明門」、⑫「八大人覺」から構成されている。このうち⑩「一百八法明門」は十二巻本のに収録され、既存の『正法眼蔵』には見られない新発見であったが、①「出家功德」③「袈裟功德」④「発菩提心」⑤「供養諸仏」⑥「帰依仏法僧宝」⑧「三時業」⑨「四馬」の都合七巻は六十巻本『正法眼蔵』に、また②「授戒」⑦「深信因果」⑩「四禅比丘」⑫「八大人覺」の都合四巻は二十八巻本『正法眼蔵』にそれぞれ収録されており、その存在は広く知られていた。しかしながら、二十八巻本『正法眼蔵』所収「八大人覺」本文末

の弟子懷昇の識語には「右本、先師最後御病中之御草也。仰以、前所撰仮名正法眼蔵等皆書改、併新草具都慮尅伯卷、可撰之云云、既始草之御此卷、当第十二也^{〔2〕}」とあり、以前に撰述した七十五巻本を書き改め、新草と併せて都合百巻を目指し、「八大人覺」が新草の第十二巻に当たることが示されていたのである。「前所撰仮名正法眼蔵等皆書改」とある箇所をどのように解釈するかは見解の分かれるところであり、また同じ講題であつても本文には異同がみられるものの、新草の発見は十二巻本の存在を証明するものであつた。道元の思想が晩年に大きく変化したとする本覚思想をめぐる論争が発端となり、七十五巻本は破棄されるべきものであり、十二巻本こそ道元が最後に認めた真実の考えという学説が登場して以降、十二巻本の研究は俄かに活況を呈してきたといえよう。

十二巻本の特色は、各巻が緊密な関係をもつて構成されており、七十五巻本とは明らかに編集態度を異にしている点である。また講題は異なるものの、七十五巻本「出家」は「出家功德」に、同「伝衣」は「袈裟功德」に書き改められおり、これらは七十五巻本に説かれた思想内容をさらに詳しく述べ、仏道修行のために是非ともこれだけは言っておかなければならないことを書き加えたものという見方が示されている^{〔6〕}。同様に七十五巻本「発無上心」・「大修行」・「仏教」は、それぞれ「発菩提心」・「深信因果」・「三時業」へ書き改められたと考えられており、思想が変化したと見るのか、説相の違いと見るのか、十二巻本の性格を検討する上で留意しなければならない点でもある。本稿は、七十五巻本ではほとんど言及されなかった「臨終」「臨命終時」

等の用語が十二巻本には集中して用いられている点に注目したい。

道元の臨終観については、すでにいくつかの論稿があるが、『徹底して帰依三宝の功德を基調としており、(中略)『無常経』などが示す、伝統的な思想を素型とするものである』とされたり、病人からの語りかけなどを期待せず、その意味で「対人性を失った段階に引き寄せて臨終を語っており、(中略)日本の浄土教で異常に発達した臨終正念へのこだわりから自由になっている」と評されたりしている一方で、『道元にとってあの世(中有・中陰・命終後)のあり方に並々ならぬ思いを傾けることは、今生の命終の一瞬に関わっていると極論することとも可能な重大事であった。』という見解も示されているのである。仏祖単伝の正法を標榜する道元の思想において、仏国土への往生は論外といえ、臨終正念という用語は、七十五巻本、十二巻本ともに全くその用例を見出すことはできない。つまり、道元が自己の思想を語る際、浄土教思想は対象化されていないのである。そうすると、十二巻本で「臨命終時」に言及しているのは一体何を意味しているのか、またそれは十二巻本全体の構想や撰述意図とどのような関わりを持つのかが問われねばならないだろう。私は、道元は当時の浄土教思想に基づく臨終正念重視の風潮を等閑視していたのでもなく、また自らの死を強く意識して命終の一瞬をことさらに注視していたものでもないと考えている。そこで本稿では、これらの見解を批判的に継承しつつ、同時代の臨終正念重視の思想的特色を踏まえながら、道元の「臨終観」を明らかにするとともに、十二巻本編集における道元の意図や構想について私見を呈したい。

一、「深信因果」巻をめぐる

建仁寺の明全らと共に入宋し天童山如浄から嗣法した道元は、帰朝後、宇治興聖寺で門人の教化に尽力し、その後越前(現在の永平寺)へ移り『正法眼蔵』の撰述を続けていった。『正法眼蔵』は京都在住中に四十五巻、越前移住後に三十巻、都合七十五巻をまとめ、死の前年に七十五巻本として編集したと見られている。七十五巻本の最後「出家」は寛元四年(一二四六)九月十五日に執筆されており、十二巻本の最後「八大人覺」は、没年の建長五年(一二五三)一月六日に執筆されている。十二巻本はこの間に撰述されたことになるが、『正法眼蔵』の示衆は『永平広録』の上堂と補完関係にあることが明らかにされており、その点を踏まえて建長元年(一二四九)から同二年(一九五〇)以降にかけて撰述が開始されたとみられている⁽¹²⁾。

十二巻本の思想的特色を考える場合、注目すべきは「深信因果」巻であろう。確かに十二巻本は仏道修行の基本を丁寧に説いており、従来の研究においても「深淵な思想哲学ではなく、初学者を中心とした仏教を志す人々への道しるべとして、人々を仏教へと導きいれるために編まれたとする見解が主流⁽¹³⁾」とされている。ただし、思想的な中核をなすのは「因果の道理」(業報因果論)であると考えられる。なぜなら「深信因果」巻は「三時業」巻や「四禪比丘」巻と緊密な関係を有し、また因果の道理が厳然と働いているという主張は、「出家功德」巻「袈裟功德」巻等で説き示されているさまざまな功德(得道の因縁)が、二生三生を隔てても確かに実を結ぶという主張と呼応してい

るからである。つまり、「深信因果」Ⅱ「因果をあきらめる」ことこそが、多くの巻に共通する道元が晩年に言い残しておきたいことのひとつであつたと考えられるのである。以下、各巻の内容を踏まえてその点を確認しておきたい。

「深信因果」巻は、七十五巻本所収「大修行」を改定したと考えられおり、有名な「百丈野狐」の公案を冒頭に配置する点は同じであるが、「百丈野狐」の解説に終始する七十五巻本とは異なり、徹底して因果を撥無（完全否定）することを誠めているのが特徴である。¹⁴ 周知のように「百丈野狐」の公案とは、大修行した人は因果律に囚われるのか否かと問われ、「不落因果」（因果に落ちない）と答えて因果の道理を否定したため、五百生にわたつて狐の身を受けた修行者が、百丈山大智禪師（懷海）に同じ質問をして「不昧因果」（因果に暗からず・因果に迷わない）との回答を得て狐身を脱したという内容である。十二巻本では、「不落因果」と「不昧因果」を「一等にしてことならず」と了解していること、つまり「撥無因果」を徹底的に批判し、「因果を明らかにすること」の重要性が力説されている。

あきらかに知るべし、「撥無因果」は「招殃禍」なるべし。住代は古徳ともに因果を明らめたり。近世には晚進みな因果に迷へり。今の世なりと雖ふとも、菩提心いさぎよくして、仏法のために仏法を修学せん輩は、古徳の如く因果をあきらむべき也。因なし。果なしと云ふは、即ち是外道也。¹⁵

仏法参学には、第一因果を明むる也。因果を撥無するが如きは、おそらくは猛利の邪見をおこして断善根とならん事を。おほよそ

因果の道理、歴然として私しなし。造惡の者は墮し、修善の者はのぼる、毫釐もたがはざるなり。若因果亡じ、むなしからんがごときは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西来あるべからず、おほよそ衆生の見仏聞法あるべからざる也。（中略）然あれば即ち、参学の輩ら、菩提心をさきとして、仏祖の洪恩を報ずべくは、速に諸因諸果を明むべし。¹⁶

道元にとって「因果をあきらめる」とは、因果応報の原理原則が絶対に狂うことはないという、その道理を信じきることであつたと言え、「発菩提心」巻で示された「自未得度先度他」の心を起こして因果の道理を了解し尽くせと述べているのである。

「三時業」巻では「深信因果」巻での引用を受け、第十九祖鳩摩羅多尊者とその高弟闍夜多との問答より書き始められる。闍夜多の父母は深く仏法に帰依しているにも関わらず、身に病をうけ願ひ事もかなわない。隣人は旋陀羅のような人間であるにも関わらず、健康で幸いも多いのは何故かとの問に対して「三時業」が説き示され、その結果、闍夜多の疑念は晴れたというのである。さらに業の三つの働き方Ⅱ①順現法受、②順次生受、③順後次受について、それぞれ具体例をあげて詳述し、「いまのよに、因果をしらず、業報をあきらめず、三世をしらず、善惡をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず¹⁷。」と説かれている。「三時業」巻は七十五巻本「仏教」を改定したものと考えられているが、「深信因果」巻同様、七十五巻本とは異なった内容となつている。両巻とも思想的な中心は業報因果論であり、その働き方の説明ではあるが、七十五巻本「仏教」では因果説・三時業は小

乗仏教の縁覚の教説である故、積極的に効能や意義を肯定することはなく、単刀直入にこれを批判している。これに対して十二巻本では、「深信因果」巻を受けて、善悪の行為が業として三世にわたり因果応報の輪廻を現出していくのであり、この道理は絶対に狂うことがない点を強調しているのである。さらに六十巻本『正法眼蔵』所収の「三時業」巻と比較しても、十二巻本の方が引用典籍は三点多く、六十巻本の教説内容を「より厳密に練り、ある個所は書き加え、ある個所は前後を入れ換え、書き改めている」ことが指摘されている。¹⁸とくに「順後次受」の解説では『大毘婆沙論』に説く「室羅筏国」の修善・作惡兩人の臨終異相を用いて、次のように解説している。

この恒修善行のひと、順後次受のさだめをうくべきが、わがみにありけるとおもふのみにあらず、さらにすすみておもはく、一身の修善も、またさだめてのちにうくべし。ふかく歡喜すとはこれなり。この憶念まことなるがゆゑに、地獄の中有すなはちかくれて、天趣の中有たちまちに現前して、いのちをはりて天上にうまる。この人もし惡人ならば、命終のとき、地獄の中有現前せば、おもふべし、われ一身の修善、その功德なし、善惡あらんには、いかでかわれ地獄の中有をみん。このとき因果を撥無し、三宝を毀謗せん。もしかくのごとくならば、すなはち命終し、地獄におつべし。かくのごとくならざるによりて、天上にうまるるなり。この道理、あきらめしるべし。¹⁹

つまり、修善の人は臨命終時に順後次受の惡業力によって、地獄の中有が現前したにも関わらず、因果を撥無することなく、今生での修

善を深く歡喜したこと（＝勝善思）によって、地獄の中有は陰没し、天趣の中有が現前し、命終して天上に生まれたというのである。これに対して作惡行者については次のように述べている。

この人、いけるほどに、つねに惡をつくり、さらに一善を修せざるのみにあらず、命終のとき、天趣の中有の現前せるをみて、順後次受をしらず。われ一生のあひだ、惡をつくれりといへども、天趣にうまれんとす、はかりしりぬ、さらに善惡なかりけり。かくのごとく善惡を撥無する邪見力のゆゑに、天趣の中有たちまちに陰没して、地獄の中有すみやかに現前し、いのちおはりて地獄におつ。これは邪見のゆゑに、天趣の中有かくるるなり。しかあればすなはち、行者かならず邪見なることなかれ。いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。²⁰

先の修善の人とは異なり、一身に惡を為していたにも関わらず、臨終に天趣の中有が現前したことにより、「善惡及び異熟果」を撥無するという邪見を起こした結果、天趣の中有は陰没し、地獄の中有が現前し、命終して地獄に墮ちたことを述べ、「因果を撥無し、佛法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。まさにしるべし、今生のわがみ、ふたつなし、みつなし。いたづらに邪見におちて、むなしく惡業を感得せん、をしからざらんや」と記している。

さらに「四禪比丘」巻では、「三時業」巻の「順次生受」で触れた「四禪比丘」を再び取り上げて詳述した内容となっている。四禪比丘は『大智度論』巻第十七に説かれ、涅槃の境地を獲得する四段階の修行の最後である四禪（定）を得た小乗の声聞（比丘）が、四禪の修行

の段階であるにも関わらず増上慢を起し、四果を得たと勘違いし、命終時に邪見を生じて地獄に堕ちたことを内容としている。ここでは『大智度論』を踏まえ、この比丘の三つの誤りを詳述しているが、その一つには、四禪と四果を分別できない無聞の身であるにも関わらず師匠から離れたこと、二つには初禪を得て初果、四禪を得て四果と思い誤ったこと、そして第三番目として、臨終の悪相に注目して次のように述べている。

第三には、命終の時、おほきなるあやまりあり。そのとがふかくして、つひに阿鼻地獄におちぬるなり。たとひなんぢ一生のあひだ、四禪を四果とおもひきたれとも、臨命終のとき、四禪の中陰みゆることあらば、一生のあやまりを懺悔して、四果にはあらざりきをおもふべし。いかでか佛われを欺誑して、涅槃なきに涅槃ありと施設せさせたまふとおもふべき。これ無聞のとなり、このつみすでに謗佛なり。これによりて、阿鼻の中陰現じて、命終して阿鼻地獄におちぬ。たとひ四果の聖者なりとも、いかでか如来におよばん。⁽²⁵⁾

このように「深信因果」「三時業」「四禪比丘」の各巻の思想的中核は「業報因果論」にあることは明らかであろう。因果を撥無することとは邪見であり、臨命終時に邪見を起せば、たちまちに断善根となつて命終後地獄に堕ちる苦果を招くのであった。「三時業」「四禪比丘」の両巻では、その具体例を示して、因果・三時業の道理を明らかに、邪見を生じることのないよう、徹底的に習学すべきことが説き示されているのである。いうまでもなく、邪見は、初期經典に説かれる「十不

善業」の最後に掲げられ、六師外道と呼ばれる自由思想家たちの因果応報思想を完全否定する見解のことであり、それ自体が苦の原因であるばかりではなく、「断善根」を生じさせる故、釈尊はこれを厳しく批判したのであった。⁽²⁶⁾

一方「出家功德」巻を始めとする他の巻では、作善の功德が繰り返して説き示されているのである。たとえば「出家功德」巻では、「無上菩提のために菩提心をおこし、出家授戒せん、その功德無量なるべし。人身にあらざればこの功德を成就することまれなり。」⁽²⁵⁾「いまわれら宿善根力にひかれて最勝の身をえたり、歓喜随喜して出家受戒すべきものなり。最勝の善身をいたづらにして、露命を無常の風にまかすことなかれ。出家の生々をかさねば、積功累徳ならん。」⁽²⁶⁾「いま出家する善男子善女人、みな世尊の往昔の大願力にたすけられて、さほりなく出家受戒することをえたり。如来すでに誓願して出家せしめます、あきらかにしりぬ、最尊最上の大功德なりといふことを。」⁽²⁷⁾と説き、「因果を撥無せざるを善友とし、善知識とす。」とし、臨済院義玄禅師の言葉を引いて、出家者が獲得すべき「平常真正の見解」が「深信因果、深信三宝」であると説いているのである。⁽²⁸⁾このように「出家功德」「深信三宝」であるとして説いているのである。このように「出家功德」巻には、「授戒」巻、「発菩提心」巻、「帰依仏法僧宝」巻、「深信因果」巻で述べられる内容が示され、「新草諸巻が、それぞれ極めて密接な内容的関連性を有している」と見られる所以である。⁽²⁹⁾同様に、今、人界に生を受けたことは宿善によるところであり、世々生々に善根を積み重ねていくべきことが、各巻で繰り返して説かれていくのである。

「授戒」巻では、『禪苑清規』を引いて「西天東地、佛祖相傳しきたれるところ、かならず入法の最初に受戒あり。戒をうけざれば、いまだ諸佛の弟子にあらず、(略)戒律為先の言、すでにまさしく正法眼藏なり。」³⁰と説いて、三聚清淨戒・十善戒を詳述し、「袈裟功德」巻では、「人天もし袈裟を受持せんは、佛祖相傳の正傳を傳受すべし。

(略)袈裟はふるくより解脱服と称す。業障・煩惱障・報障等、みな解脱すべきなり。(略)諸佛成道るとき、かならず袈裟を著す。しるべし、最尊最上の功德なりといふこと。」³¹と示し、仏々嫡々相承の衣法に出会えたのは「宿善のあひもよほすところ」³²であり、「袈裟を受持せんは宿善をよろこぶべし、積功累徳うたがふべからず」³³と説き、「この衣を傳持し頂戴する衆生、かならず二三生のあひだに得道せり。」³⁴と、袈裟被著が世々生々を経て「得道の因縁」となることを述べている。さらに偏袒右肩・通肩等、袈裟のかけ方、絹・木綿等の素材や洗濯や手入れの仕方、九条から二十五条までの種類等々を詳述し、最後に日本では聖徳太子や聖武天皇も袈裟をつけて奇瑞を感じたことなどを記しているのである。³⁵

「発菩提心」巻では、「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いとなむなり。そのかたちいやしといふとも、この心をおこせば、すでに一切衆生の導師なり。」³⁶と説いて、発心とは「自未得度先度他」の心であるしてこれを「初発菩提心」と説き、「供養諸仏」巻では、「発菩提心」巻を受け、「初発菩提心」をおこしたならば、諸仏を供養し見佛聞法して「菩提心」をおこすべしとして、「供佛の功德によりて作佛するなり。いま

だかつて一佛をも供養したてまつらざる衆生なによりてか作佛することあらん。無因作佛あるべからず。」³⁷と述べて、「供養佛の因」によつて「作佛の果」が成ずるとして、作佛の因縁となる十種供養を述べている。

「帰依仏法僧宝」巻では、『禪苑清規』を引いて「この帰依仏法僧の功德、かならず感應道交するとき成就するなり。(中略)すでに帰依したてまつるがときは、世々生々、在々処々に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり。おのづから悪友にひかれ、魔障にあふて、しばらく断善根となり、一闡提となれども、つひには続善根し、その功德増長するなり。帰依三宝の功德、つひに不朽なり。」³⁸と三宝帰依の莫大な功德を強調しているのである。

「四馬」巻では、『阿含經』『涅槃經』を引用して調馬師の四種の調教法を示し、釈迦の説く四苦も実はその四種の方法であることを説いているが、「学者もし厚殖善根の衆生にして、仏道ちかきものは、かならずこれをきくことをうるなり。仏道とほきものは、きかず、しらず。」³⁹と、善根を身に宿す衆生は、仏法參學の時、必ず阿含の四馬を学習するのである。

「一百八法明門」巻では、釈尊が菩薩位の最後身である護明菩薩であつた時に説き示した百八の法門を初心晩學のために説いているが、それは菩薩として修行した「往昔無量無辺功德」⁴⁰によるものであるとし、最後の「八大人覺」巻では、『涅槃經』を引いて、釈迦最後の説法①少欲、②知足、③樂寂靜、④勤精進、⑤不忘念、⑥修禪定、⑦修智慧、⑧不戲論を述べ、「いまわれら見聞したてまつり、習學し

たてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生々に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。^①と結んでいるのである。二十八卷本「八大人覺」末にある懷井の識語には、この巻を「先師最後之教勅也」としているが、道元を慕う者は必ずこの十二巻を書写して護持すべきであるとして、これが「釈尊最後之教勅、且先師最後之遺教也。」と記しているのである。

このように、僧侶としての基本となる威儀作法に、莫大な功德があることが各巻において繰り返し説かれており、無上菩提を証して仏になることは、菩薩として長い時間修行し続けた「積功累徳」の故であり、我らも宿善ある故に仏道に出会うことができたのであり、今生での作善も「積功累徳」となり転生を繰り返しても途切れることはなく、「続善根」として作用し続けることが力説されているのである。したがって「出家功德」巻に出る醉婆羅門の逸話や、蓮華色比丘尼の前身譚、あるいは「三時業」巻に説かれる提婆達多の臨命終時の逸話などは、「続善根」の証拠として位置づけられており、「深信因果」巻や「三時業」巻は、まさにその理論的根拠だったのである。そして道元が最も危惧していたのは、「邪見」によつてその善根が途切れてしまうこと、つまり「断善根」だったのであり、とくに臨命終時の邪見は、長く悪道に墮する所業だったといえるだろう。十二巻本において「積功累徳」が繰り返し説かれ、また臨命終時における「続善根」「断善根」についての固執といつてもよい記述など、七十五巻本ではほとんど語られることのなかった用語が頻出するのは、実は十二巻本全体が

「業報因果論」を基調に語られていることに起因していたのである。そうすると、道元が「臨命終時」について言及しているのも、邪見による「断善根」が問題となっていたのであり、十二巻本を貫く業報因果論との関わりの中から考えていく必要があるといえよう。「臨命終時」への言及は、「人身を失せんときに對する異常な関心」^④とみる向きもあるが、浄土教思想における臨終正念重視とは基本的に異質であったとみるべきではないだろうか。したがって、その背後に、道元自身の死を目前にした緊迫した思いが存したのかどうかについても、慎重に検討すべきであると思われるのである。以下では、浄土教における「臨終正念」重視の実態を、道元と同時代の信心の世界を含めて明らかにしつつ、その点を検討していきたい。

2、臨終正念と業報因果論

中世初頭の浄土信仰において臨終正念がことさら重視されていたのは、源信の『往生要集』に「臨終正念 勝百年業」^⑤と説かれ、「二十五三昧会八箇条起請」に「夫趣善惡之二道、唯在臨終之一念、善知識縁專為此時也」^⑥などと説かれていたからに他ならない。天台浄土教の発展は、『往生要集』大文第六に詳述され、二十五三昧会で実践されていた「臨終行儀」を中核として受容されていたのである。「臨終行儀」は、臨終の病者を助けて最後の十念を成就せしめ、往生を遂げさせることを目的としており、それはまた、臨終正念が獲得されていたかどうかという、まさに病者の死の間際を注視する「看

取りの儀式」でもあった。平安時代末期から鎌倉時代にかけて、僧侶や貴族の間で臨終行儀が浸透していったことは、この時期に撰述された往生伝の記事からも窺え、また中川実範の『病中修行記』、覚鑊の『一期大要秘密集』、湛秀の『臨終行儀注記』、貞慶の『臨終之用意』、良忠の『看病用心鈔』など、能家のための臨終行儀のテキスト類が作成されていったことから窺えよう。⁴⁷⁾

たとえば『一期大要秘密集』には「一期の大要は最後の用心にあり。九品の往生は、臨終の正念に任せたり。成仏を求める者、当にこの心を習うべし。出離生死はただこの刹那にあるなり。」⁴⁸⁾と、まさに臨終の一念が往生の得否を決するという認識が窺える。また『宝物集』には、「調達が六万蔵の正教をよみし、惡念によるが故に阿鼻の底にしづみ、慈惠僧正の行業のたかりし、延暦寺に執をとめて金の天狗となれり。四禪比丘は地獄の相を見、慈悲童女は天上の報ひをうけたり。知ぬ、後世の善惡は臨終の一念によるといふ事を。」⁴⁹⁾と記されており、道元が十二巻本で取り上げている提婆達多や、臨終の邪見により地獄に墮ちた四禪比丘のことは、臨終の一念が後世の善惡を決する例証として、知識人の間で良く知られていたのである。さらに天台本覚思想の文献である『修善寺決』にも「臨終の一心三觀」として「人終焉に臨み、斷末魔の苦しみ速かに来りて身体を搏逼する時は、心神昏昧して是事・非事を弁ぜず。もし臨終の時に於いて出離の要行を修せずんば、平安の習字もなんの詮要かあらん。故にこの位においては法具の一心三觀を修すべし。法具の一心三觀とは即ち妙法蓮華經これなり。」⁵⁰⁾と説き、臨終時に南無妙法蓮華經と唱えることを勧めている。

このように、臨終の一念が注視され、臨終正念が切望されてはいても、ではその正念を獲得するというのはどのような状態を意味するのか、またそれは誰が判断できるのかといったことについては、実は確かなことは何も言えないという厳しい現実も顕現してきていたのであった。『発心集』や『沙石集』などに収録された仏教説話からは、名利への執心・執着が妄執として、また臨終時の病苦や死苦等の肉体的な苦痛が、正念を妨げる要因として危惧されていたことが窺え、臨終間際の正念の乱れを避けるため、入水などの自死往生が決行されていたのである。平生に善根功德を積み重ね、臨終正念にしてさまざまな奇瑞のうちに終わりを遂げるという、往生伝に記された理想の姿とは異なり、道元の活躍した時代には、往生に失敗した事例が種々語られるようになり、信心の世界では往生は極めて困難で確かかものという認識が広がりだしていたのである。⁵¹⁾

たとえば『沙石集』巻第十本ノ十「妄執に依りて魔道に落つる人の事」の冒頭には、才覚に優れ賢者・道心者との世評も高かった「某の宰相」が、平生の願い通り「正しき最後の十念をば、いかに心を澄まして唱へ、第十の念仏一反をば、殊に声を打ち上げて、思ひ入れてのびのびと申して」入滅し、同法の僧たちにも「御臨終目出かりしかば、御往生とこそ、心安く」思われていたものの、「当世の御政事の濁れる事」を「心の中ばかり、人知れず妄執忘れ難く」、結局往生できずに「由なき道」に墮ちてしまったという内容の説話を収録している。撰者である無住は「世を捨て、深き山に住み、実の道に入るとも、妄念は捨て難きにこそ。まして塵勞の中に於て、心清く執着を離るる事

は、弥々難かるべきなり。」と述べ「されば臨終知り難き物なり。」⁵²と結んでいる。「某の宰相」は、臨終の十念を成就したにも関わらず、人知れず存した妄執・妄念のために往生できず、魔道に堕ちてしまった。念仏の滅罪の功德も臨終の妄執・妄念を凌駕するものではなかったといえよう。しかも、臨終時の心のありようは、誰にも分らなかったのであり、「臨終知り難き物」つまり、往生したかどうかとも知り難いものでしかなかったのである。

『沙石集』の撰者無住については、「中世の信心の世界を、無住ほど多角的にとらえることのできた人物を、ほかに探すことはできないように思う。」⁵³とも評されており、『沙石集』に収録された豊富な説話や僧侶の言説などからは、仏教思想の日本的受容としての信仰の実態や、往生をめぐる信心の世界的具体的なありようを窺うことができるように思われる。たとえば往生の得否をめぐることは、以下のような言説が収録されている。

高野の遁世聖どもの臨終する時、同法寄り合ひて評定するに、おぼろけに往生する人なし。ある時は、端座合掌し、念仏唱へて引き入りたる僧ありけり。これこそ一定の往生人よと沙汰しけるを、木幡の恵心房の上人、是も往生にはあらず。実に来迎にあづかり、往生する程の者は、日来悪しからん面をも、心地よき気色なるべきに、眉の筋かひて、すさまじげなる顔ざしなり。魔道に入りぬるにこそと申されける。⁵⁴

これは高野の遁世聖の言説であるが、先に引用した「某の宰相」同様、「端座合掌し、念仏唱へて」終わりを遂げ、「一定の往生人よと」

沙汰されたものの、眉間をしかめ苦悶の表情を浮かべていたことから、「魔道に入りぬ」と判断されたのであった。この箇所は流布本では「一両年ノ後ニ、人ニ託シテ魔道ニ落タル由語り侍りケリ。彼ノ上人カシコク見トガメラレケリ。」⁵⁵という一文が加筆されており、この僧侶が往生できなかったことが明示されているのである。

ここで注目したいのは臨終間際の心身のありようが、「心地よき気色」ならば往生の証であり、「すさまじげなる顔ざし」ならば「魔道へ入りぬ」証拠と判断されている点である。このことは高野聖の間で関心が寄せられていたらしく、また無住自身もこれに注目し、同様の言説をいくつか収録しているのである。たとえば、明遍僧都の弟子である真壁の敬仏房が、高野の聖人が人の臨終の良し悪しを言及することに対して「いさ、心の中をも知らぬぞ」と明言したことをあげ、「実にと覚ゆ。」と首肯している。また高野の古き聖人が「弟子あれば、往生はせんずらむ。後世こそ恐ろしけれ」と語っていたことをあげ、いかに憚られようと、「子息・弟子・父母・師長の臨終悪きを、ありのままに」伝え、「我も懇ろに菩提をも弔ひ、よそまでも憐れみ、弔はん事こそ、亡魂を助くる因縁ともなるべけれ。」⁵⁶と、自らの考えを述べているのである。臨終正念のうちに命終を迎えたかどうかという一念のありようは、命終時の心身の様態の善し悪しにその判断が委ねられていたのであり、それはまさに「知り難き」「心の中」を現すものであった。

同様の観念は、法然の弟子であった聖光房弁長が撰述したとされる『念佛名義集』にも窺える。巻下には、臨終行儀を解説して以下のよ

うに述べている。

世ノ中ノ人ノ往生シタルゾ惡道ニ墮タルソト申ス事ハ 此臨終ニテ知ル也。臨終ノ吉キ人ハ往生シタルト知ル 臨終ノ惡キヲハ惡道ニ落タリト知ル也 臨終善キト申ハ 日来ヤム病ヲモトリ直シ不_レ苦シテ心善成テ合掌シ居眠ルヤウニシテ命終ル時 終ノ言ニハ南無阿弥陀仏ト申テ死ル也（中略）是ハ皆臨終ノ吉也 又臨終ノ惡キ様ト申スハ 臥マロビ吐_レ血狂死ニ死也 或ハ口ニ物モ不_レ云シテ死ヌモノモアリ 或ハ西ト云ントテ東ト云ヒ 或ハ白シト云ントテ赤シト云フ 加様ニ心迷ヒ物ヲ云ヒタガユル人モアリ 是ハ皆三惡道ニ墮ル人也⁵⁷

ここには世の中の人々の語り草として、臨終間際の様態が良いこと、つまり病が平癒し、苦しむことなく、念仏のうちに眠るように死を迎えることは「心善く成る」ことの現れであり、往生の証しとみられ、一方、臨終の様態が悪いこと、つまり悶絶して吐血し、言うべきことも言えないという状態は「心迷」うことの現れであり、三惡道へ墮した証しとみられていたことが窺える。このような信心の世界を見据えて、たとえば親鸞は『末灯鈔』のなかで次のように述べている。

まず善信が身には臨終の善惡をばまふさず、信心決定のひとつは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚痴无智の人もをはりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ける、すこしもたがわず候なり⁵⁸。ここに言う「をはりもめでたく候」とは苦痛に悶絶することなく、安らかな死を迎えたということであつたとみて差支えないであろう。

信心が決定している者は、弥陀如来のはからいにより、めでたき臨終を迎えることができる故、臨終の良し悪しなどは問題にならないと説いているのである。ただし、親鸞がこのように説かねばならなかった背景には、信心が決定しているにも関わらず「をはりめでたく」ないのは何故か、という懷疑が存していたとみることができるのである⁵⁹。そうすると臨終間際の様態さえ良ければ、破壊無慚の惡人でも往生したことになるのであろうか。先に引用した『沙石集』には惡人往生に対する当時一般の風潮と、それに対する無住の考え方が示されている。

末代には、多くは往生とのみ云ひ合へり。惡人の中に、往生する人の事、是は人、是を見て、惡人も往生す。惡業恐るべからずと云ふ。是により、末代には魔往生あるべしと云へり。惡人なれども、心を改めて、十念をも唱へ、宿善開發して、誠の往生もあるべし。宿善なく、正念にも住せず、誠なき物のことごとしき往生は、怪しむべし。心を翻して往生せんは、教門の許す所なり。惡人と云ふべからず。善人も妄念ありて、臨終惡しきことあるべし。これまた、善の由なきにあらず、妄念の強きなり。この理を信じて、因果を乱すべからず⁶⁰。

この箇所は流布本では以下のように改訂されている。

末代ハ、多ク往生トノミ云アヘリ。惡人ノ中ニ、稀レニ臨終ヲダシケレハ、是ヲ見テ、惡人モ臨終ヨシ、惡業ヲソルヘカラス、ト云フ見ヲヲコシテ罪ヲ恐レス、恚マ、二三惡四趣ノ業ヲノミマス事、世ニ多シ。濁世ニハ多ク魔往生アルヘシト云リ。惡人ナレト

モ、心ヲ改テ、十念成就シ、宿善開発シタランハ、実ニ往生スヘシ。宿善モナク、正念ニモ住セザル人ノ如キハ往生トノミ申シアエラン、心得ガカシ。惡人モ心ヲ翻シテ往生センハ、教文ノユルス拠也。惡ト云フヘカラズ。善人モ妄念アテ、臨終アシキ事有ルヘシ。此レ又、善業ノアシキニ非ス、妄心ハツヨク善業ハヨハキ故也。此理ヲ信シテ因果ヲ乱ルヘカラズ。⁽⁶¹⁾

傍線を施した部分に加筆・修正が認められよう。古本では「往生」と記されていた部分が流布本では「臨終」へ訂正されていることが窺え、「惡人モ臨終良シ」「善人モ妄念有テ臨終惡キ事」というように、善人であれ惡人であれ、往生の得否を論ずるということは、まさに「臨終の善し惡し」を論ずることである、という考え方がより鮮明になっているのである。そして「惡人ノ中ニ、稀レニ臨終ヲダシケレハ、是ヲ見テ、惡人モ臨終ヨシ、惡業ヲソルヘカラス」とあるように、惡人往生の根拠Ⅱ証が、臨終時の心身の穩やかさ、つまり「善き臨終の様」に求められていることが窺えるのである。

無住にとって、惡道に墮すべき人間が往生するためには「心を改め」「十念をも唱へ」「宿善開発」する必要がある、それこそが經典（たとえば『無量寿經』や『觀無量寿經』下品下生段など）にも示されている往生のありようであった。一方、たとえ惡業を犯さず善根を積んでいたとしても臨終に妄念が生ずれば往生することはできない。ただしこれは臨終時の妄念が強いためであり、平生積まねばならない善根が無意味なわけではない。従って「因果を乱すべからず。」と明示しておく必要があったのである。往生の得否に関する無住の基本的

な考え方は「善因樂果・惡因苦果」という「業報因果論」にあったと言え、惡人が惡人ながら往生するという原理原則から逸脱することは、決して認めることはできなかったのである。

このように臨終正念をめぐる往生の問題は、出家もせず、仏戒も受持しない破戒無慚の惡人が穩やかな死を迎え（往生を遂げ）、長年修行を積んできた高德の聖が苦痛に悶絶しながら死を迎える（墮惡道）のは、一体なぜかという問題でもあったのである。周知のように、惡人往生はすでに顯密仏教の説くところであり、平安時代末期には十惡五逆の罪人でも弥陀の引接疑いなきことが詠われ、また法然や親鸞の登場により、「願にほこりて造らん罪も、宿業の催す故なり。されば、善きことも、惡しきことも、業報にさし任せて、本願を頼み参らすればこそ、他力にては候へ⁽⁶²⁾」という他力本願の思想も広がりをもせていた。『觀無量寿經』では「散善九品」中「上品中生」や「上品下生」で「深信因果」を往生の業因として明記しているが、鎌倉時代には、往生思想が変質し、往生が臨終の一念で決するという「臨終正念」偏重の思潮が顕著になってきていたのであり、それは教学面においてもまた信心の世界においても、まさに作善の意義を揺るがせ、因果の道理を否定しかねる思想・信仰でもあったのである。

このような浄土教における臨終正念偏重の実態を踏まえて道元の思想を考える時、道元が臨命終時を問題としているのは、ただ単に死の間際や中有のみを問題としたからではなく、臨終正念への偏重が「因果の道理」を否定しかねる思想であったためである、とみるべきではなからうか。道元は「三時業」巻で「惡をつくりながら惡にあらずと

おもひ、悪の報あるべからずと邪思惟するによりて、悪報の感得せざるにはあらず」と明示しており、「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし」と説いているのである。その意味で道元は、「臨終正念へのこだわりから自由になっている」というよりも、このような臨終正念偏重の実態を見据えた上で、十二巻本に通底する「因果の道理を明むべし」との立場から、平生はもろろんのこと、臨命終時においても邪見を起こし、悪道に墮すことのないように懇切に説き示していると考えるのである。

平生の学習において「不落因果」と「不昧因果」を「一等にしてことならず」と了解していることや、「人死するとき、必ず性海に帰す。仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、更に生死の輪転なし。この故に後世なし⁶³」といった「心常相滅論」への固執同様、臨終正念への偏重は、すべて「因果の道理」を否定するものであり、それは「断見の外道」である⁶⁴と道元はみなしていたのである。もちろん道元は同時代の僧侶や貴族をはじめとする在家信者たちが危惧していた臨終間際の生々しい状況について、一切言及することはない。道元が当時の浄土教思想から影響を受けていたとするならば、「後世の善悪は臨終の一念による」という点であろう。道元は同じく「三時業」巻で、室羅筏国の修善・作惡兩人の事例を説く直前に「行者もし思惟それ善なれば、悪すなわち滅す。それ悪思惟すれば、善すみやかに滅するなり。」としているが、これを臨命終時に引き寄せて考えると、臨終の一念が中有の相を一変させるということに他ならない。道元は大乗仏典から関連する記述を抽出し十二巻本を構成していったのであろう。

従来の研究では、臨終を語る部分にのみ注目し、浄土教との類似性が検討されてきたが、臨終正念重視という往生思想の広がりや、因果の道理を否定するものでもあったことに留意するならば、道元が十二巻本で業報因果論を基軸に論を展開しているのは、そのような当時の状況に対する警鐘でもあったとみることができらる。道元は臨終をめぐる問題を等閑視していたのではなく、むしろこれを批判的にみていたのである。以下では、この点を踏まえて道元自身の臨終観について考えていきたい。

三、道元の臨終観をめぐって

すでに述べたように、『往生要集』の「臨終行儀」や二十五三昧会では、看取りの儀式を行う善知識の役割が不可欠のものであった。臨終正念重視の傾向が顕著になるに従って、その重要性はますます高まっていたのであり、臨終に善知識に看取られることこそが、往生をより確実にする⁶⁵こととして希求されていたのである。たとえば『病中修行記』や『一期大要秘密集』は、基本的には自身のための用心であって、善知識の役割について具体的に言及してはいない。しかしながら、前者では魔事や鬼神による障難により正念が乱れることを懸念して、不動を念じて障難を排除する「同行」の役割が期待されており、また後者では、第八条「決定往生の用心門」において、「これすなわち最後臨終の用心なり。知識五人を召して、なおよく約るべき事」として綿密な役割分担を規定しており、さらに第九条には『守護国界陀

『羅尼經』を引用して、地獄（十五相）・餓鬼（八種之相）・畜生（五種相）の三惡道へ墮ちる面相・身体の特徴を列記して、万一身の臨終にそれらの相が現じたならば、「追修之善根」を植え、「菩提之果実」を授けよと述べている。⁶⁵

このような善知識への依存は時代と共に高まっていったようで、たとえば良忠の『看病用心鈔』の冒頭には、つぎのように記されている。

敬知識看病の人に申上候、往生極樂は、これ一大事の因縁なり、もし知識の慈悲勧誘のちからにあらずよりは、この一大事を成就する事あらむや、これによりて病者は、知識におきて、佛の思ひをなし、知識は病者におきて、一子の慈悲をたるべしといへり、しかればすなわち、病人某甲の所存のおもむきをしろしめして、病にふさんはじめより、命のつきんおわりまで、御用心候へき事どもを、しるし申しおき候。⁶⁶

「臨終行儀」とは、病者の往生極樂を成就せしめんがために、看取る側、つまり善知識が種々用心すべき儀礼であり、そのテキスト類は善知識のために記されたものという性格を強めていったのである。

往生極樂のため臨終の善知識が必要であるということは、信心の世界においても広がりをもせていたのである。たとえば『宝物集』には、以下のような記述がみられる。

されば、人の命終の時、おもしろからむ妻子や、おしと思はん宝などをばなみせそ、と申して侍るめり。臨終の作法しるしたる文の侍るには、先、弥陀を西方の壁にかけよ。絵像・木像心にまかすべし。五色の糸を弥陀の御手にかけ奉りて、病者の手にとら

せよ。すべて人おほくよする事なかれ。五辛をちかづくべからず。その外、魚・鳥・肉並に酒の氣をとりのくべし。土砂を加持して病者の上にそゞぎて、善知識を枕にすへて、他念なく念仏をすゝめよ。往生の思ひよりほかに、余の思ひをませず、仏生の色より外に他の色を見せざれ、などぞ侍るめり。⁶⁷

このように、『往生要集』に説く「臨終行儀」の内容をまさに凝縮したような「臨終の作法しるしたる文」が流布しており、善知識による看取りが行われていたことが窺えるのである。また法然の法語にも「日ごろ念仏申せども、臨終に善知識にあはずは往生しがたし、（中略）と申候らんは、さもいはれて候へども、善導の御心にては、（中略）日ごろだにも御念仏候は、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふべきにて候。」⁶⁸とあり、臨終に善知識がいなと往生できないという懸念も生じてきていたのである。

そのような状況の中、たとえば『宝物集』には「つねに善知識に心をかけて、たうとからむ聖人ひとりを語らひてもつべきなり。」⁶⁹と記され、命終時に自らの正念成就を助け、往生を遂げさせる善知識を日頃から気にかけて「語らひてもつ」ことが肝要であるとする発想が窺え、さらに、「善知識にあひて仏に成べしと申は、たしかの往生の因にてぞ侍り。（中略）されば、人、常の言草には、臨終正念、往生極樂をいのるべきなり。是は善知識にあふべき瑞相なり。」⁷⁰と述べて、「たしかの往生の因」である善知識に出会うために、臨終正念・往生極樂を祈るべきであるとして記しているのである。このような考え方は、浄土教本来の立場からは大きく逸脱し、本末転倒も甚だしいと言

わざるを得ない。臨終正念獲得への異常なまでのこだわりは、「往生の手段化」まで引き起こしていたのである。^①

そこで注目したいのは『正法眼蔵隨聞記』である。巻六には臨終をめぐる道元の興味深い法語が収録されている。

ここに、ある在家人、長病せしが、去年の春の比、予に約して云はく、当時の病治せば、必ず、妻子を捨て、寺の辺に庵室を結んで、月々、兩度の布薩に逢ひ、日々の行道、法門談義を見聞して、随分に戒行を守りて、生涯を送らんと云つて、種々に療治すれば、少しき験あり。然れども、また再発して、日月空しく過ぐべし、今年正月より、俄かに大事に成つて、苦痛次第に責むるほどに、日来支度する庵室の道具搬びて作るほどの隙もなき故に、先づ、人の庵室を借りて住せしが、纔かに一兩月の中に死去す。然りとはいへども、その前の夜、菩薩戒を受け、三宝に帰して、臨終よくして了りぬれば、在家にて、妻子に恩愛を惜しみ、狂乱して死せんよりは尋常ならねども、去年、思ひ寄りたりし時、在家を離れて、寺に近づき、僧に馴れて、行道して了りたらば、勝れたらましと存ずるにつけても、仏道修行は後日待つまじき事と覚ゆるなり。^②

この在家人は、なぜ仏道に帰依しようとしたのであろうか。この法語からは、在家人が亡くなる前夜に菩薩戒を受け三宝に帰依したことにより、「臨終よくして」閉目し、それは恩愛の絆が断ち切られることに心を乱して亡くなるという世の常よりも良かったと、道元自身が考えていたことが窺える。先に述べた信心の世界における善知識の必

要性を踏まえて考えるならば、ここに記された在家人も、より安らかな死を迎えるため、臨終の善知識を求めていたのであり、その意味で道元は平生から「語らひてもつべき」「たうとからむ聖人」の一人だったとみることができよう。ただし、道元は在家人の思いとは別に、より良い臨終を願うことよりも、決意したならば一日も早く出家して仏道に帰依すべきであることを説き示しているのである。道元や門弟たちの執り行つた看取りの具体的な内容は判然としないものの、道元は臨終間際の不測の事態や看取りの意義についてはまったく関心を示してはいないのである。道元の臨終観を検討する場合、このような態度にこそ注目すべきなのである。

このことは『禅苑清規』の引用態度からも指摘することができる。十二巻本において道元は「出家功德」巻、「受戒」巻、「帰依仏法僧宝」巻などに『禅苑清規』を引用しているが、病僧に対して「八福田中看病最為 第一」^③として種々の用心を詳述し、危篤となれば阿弥陀仏を念じ浄土に往生することを祈るべきことを記す巻四「延寿堂主浄頭」や、葬送に際して阿弥陀仏を十念することを記す巻七「亡僧」^④に関しては、七十五巻本を含めてまったく引用していないのである。^⑤臨終行儀のテキスト類の撰者たちも、基本的には自らの往生を目指すしてはいるものの、万一のことを危惧して同朋による看取りの実施が切望されていたのである。自らの死を見据え、万難を排して極楽へ往生せんとする強い思いの現れをそこにみることができれば、少なくとも道元にはそのような意識は希薄であつたと結論づけることができるだろう。つまり、臨終の善知識の役割に触れることなく、その

役割に全く期待していない道元が、いくら臨命終時に言及しているからといって、「人身を失せんとしに對する異常な関心」をそこに見届けることはできないように思われるのである。道元にとっては、臨命終時にどのような「中有」の相が眼前に映じようとも、断善根となる邪見を決して起こさないこと、これが最も重要なことであつたといえるのである。『正法眼蔵』には「臨終の正念」や「臨終の妄念」といった往生に関する言葉は見当たらないが、いわば臨終における正念を獲得すること、それは道元にとっては「因果を明らかにすること」にならなかつたのであり、たとえ悪相が現れても今生の「積功累徳」に随喜して平然と地獄に堕ちて行けということ、それが道元の臨終観だつたのである。

四、結びにかえて

臨終に次生の前境（中有の相）が現ずることは『往生要集』撰述以降、天台浄土教が発展していくなかで、人々に注目されていったことがらである。『無量寿經』の四十八願中、第十九願に説く臨終来迎は、本願が成就していることを唯一確認できる往生の奇瑞でもあつた。鎌倉時代には往生の得否よりも、臨終間際における心身の様態の善し悪しが、往生の得否を決するものとして大きな関心が寄せられていたものであり、それはより安らかな死を迎えたいという仏教信者の願望の現れでもあつた。例えば法然は、そのような在家信者の心情に理解を示しながらも「本願信じて往生ねがひ候はん行者も、この苦（死苦）筆

者注）はのがれずして、悶絶し候とも、いきのたえん時は、阿弥陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候べし。」と、念仏の行者でも臨終の苦痛を免れないことを踏まえて、平生念仏の意義を説いており、また無住も因果の理を乱してはならないとしながらも、たとえ善人であつても妄念により「臨終あしきこと」が生じてくる故、日頃から執着をなくし、臨終の慣らしをせよと説いているのである。⁽⁷⁶⁾このような鎌倉時代の臨終をめぐる状況を勘案した場合、善業を修していたにも関わらず、臨終間際に悪相が現じたとしても、動揺して因果の道理を否定し、仏法を誹謗することなく、その事実を厳肅に受け止めて死を迎えよということこそが道元の臨終観であつたと結論することができらう。十二巻本の各巻で説かれているさまざまな功德は、まさに今生や次生で実を結ばない（＝果報とならない）としても、三生四生以降で必ず実を結ぶことを確信し随喜して命終を迎えるべきであるということが、晩年の道元が弟子たちに伝えたかつたことではなからうか。

十二巻本の撰述に関しては、「撥無因果」を断善根と明示した如浄禅師の教えを記した『宝慶記』が読み返され、「深信因果」巻では徹底して因果を撥無することを戒めて「三時業」巻へ発展させたとみられており、⁽⁷⁸⁾昼夜無間断の積功累徳こそが如浄禅師への報恩行と考えられ、「十二巻本新草の具体的な動機となつて、改めて「仏教とは何か」を説いておかねばならない」と道元は考えていたと推測されている。七十五巻本ではほとんど用いられることのなかつた「断善根」「続善根」「積功累徳」が頻繁に語られるのは、業報因果論を否定する邪見

に落ちることなく、因果の道理や三時業の道理が、寸分違わず働き続けるということを徹底して信じ切ることを、どうしても言い残しておきたかったためであろう。また「臨命終時」への言及に関しては、従来の研究では、臨終正念が重視されていた当時の浄土教思想を踏まえて論が構築されていたが、臨終正念への偏重という「こだわり」は、一面、因果の道理を否定するものであったという点、またそれは善知識によって成就することができるという、その役割が異常なほど高められていた点を、十分に捉え切れていなかったといえよう。この二点に着目することによって、善知識の役割にまったく触れていない道元に「人身を失せんとしに對する異常な關心」を見届けることは不可能であり、十二卷本全体が「因果をあきらめること」という思想で貫かれていたことの意味が、より一層鮮明になってくると考えるのである。

尚、十二卷本が天下の孤本として永光寺に伝来した点について、「懷井にとつてのマニユアルだつた」⁽⁸⁰⁾ともみられているが、臨終の問題も道元自身のことというよりも、懷井を含めた弟子たちの臨終への不安を見越した道元の配慮であつたとも考えられるのではないだろうか。『大毘婆沙論』に説く「室羅筏国」の修善・作惡兩人の臨終異相や、『大智度論』に説く四禅比丘の引用等は、弟子懷井を含めた門弟たちへの誠めであつたと考えることができるのではないだろうか。

以上、十二卷本『正法眼蔵』の構想について「臨命終時」への言及を中心に検討してきた。改めていうまでもなく、『正法眼蔵』の研究は、十二卷本を含めて膨大な成果が蓄積されており、本稿では代表的な論稿の一部を参考したに過ぎない。不十分な点は多々あるが、今

後の課題としたい。

〔注〕

- (1) 水野弥穗子氏「秘密正法眼蔵の検討」(『宗学研究』第28号 一九八六年所収)。同様の見解は、伊藤秀憲氏「再び十二卷本『正法眼蔵』について」(『印度学仏教学研究』36-1 一九八七年)、角田泰隆氏「『正法眼蔵』の性格―七十五卷本と十二卷本―」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』48 一九九二年)等参照。
- (2) 『日本思想大系』13 『道元』下 四九六頁。
- (3) 石井修道氏「最後の道元―十二卷本『正法眼蔵』と『宝慶記』」(『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版 一九九一年)所収。鏡島元隆氏「『正法眼蔵』八大人覺」奥書私見」(『駒沢大学仏教学部論集』第20号)所収。池田魯参氏「新草十二卷『正法眼蔵』の構想と課題」(『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版 一九九一年)所収。
- (4) 杉尾玄有氏「道元禅師の自己透脱の御生涯と『正法眼蔵』の進化―十二卷本によって―」(『宗学研究』第27号 一九八五年)、袴谷憲昭氏「十二卷本『正法眼蔵』撰述説再考」(『本覚思想批判』大蔵出版 一九八九年所収。袴谷憲昭氏「深信因果と本覚思想」(『道元と仏教―十二卷本『正法眼蔵』の道元』大蔵出版 一九九二年)。尚、近年の研究動向に関しては、角田泰隆氏の『道元思想体系』11(同朋舎 一九九五年)所収「解説」参照。
- (5) 伊藤秀憲氏「十二卷本『正法眼蔵』について」(『宗学研究』第28号 一九八六年)。
- (6) 水野弥穗子氏「『宝慶記』と十二卷『正法眼蔵』―特に「深信因果」巻について―」(『宗学研究』第21号 一九七九年)所収。
- (7) 両本を性格の異なつた(説相の異なつた)ものと見、いずれも主流であり、同等の価値があるとする見解は、柴田道賢氏「『正法眼蔵』の編集について」(『駒沢大学宗教学論集』6 一九七三年)。河村孝道氏「『正法眼蔵』の成立史的研究」春秋社 一九八七年、伊藤秀憲氏「十

- 二卷本『正法眼蔵』について」（『宗学研究』第28号 一九八六年）、鏡島元隆氏「十二卷本『正法眼蔵』について」（『駒澤大学仏教学部論集』第19号 一九八八年）など参照。
- (8) 池田魯参氏「道元禅師の臨終観」（『宗学研究』第二八号 一九八六年）所収
- (9) 菅原昭英氏「道元僧団における遺偈」（『宗学研究』第三二号 一九八九年）所収
- (10) 石川力山氏「道元の『女身不成仏論』について——二卷本『正法眼蔵』の性格をめぐる覚書——」（『駒沢大学禅研究所年報』第一号 一九九〇年）所収。尚、本稿と関連するテーマの論文として、成瀬良徳氏「死をめぐる「正念」の意味」、平子泰弘氏「臨終の迎え方について——『正法眼蔵随聞記』の事例を手がかりとして——」（『宗学研究』第四五号 二〇〇三年）所収。同氏「臨終時の念と功德——『正法眼蔵』の記述を手がかりとして——」（『宗学研究』第四六号 二〇〇四年）所収。などがある。
- (11) 伊藤秀憲氏「『永平広録』説示年代考」（『駒沢大学仏教学部論集』第一号 一九八〇年）
- (12) 石井修道氏前掲注3同論文。
- (13) 石井清純氏「なぜ『正法眼蔵』は仮名書きで遺されたか」（中尾良信氏編『日本の名僧9 孤高の禅師道元』吉川弘文館 二〇〇三年）所収。
- (14) 池田魯参氏「新草十二卷『正法眼蔵』の構想と課題」（『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版）所収。
- (15) 前掲注2同書。四三五頁。
- (16) 同前書。四三七頁。
- (17) 同前書。四四〇頁。
- (18) 池田魯参氏「新草十二卷『正法眼蔵』の構想と課題」「道元思想体系」11 同朋舎 一九九五年所収
- (19) 前掲注2同書。四四八頁～四四九頁。
- (20) 同前
- (21) 同前書。四五〇頁。
- (22) 『大正新修大蔵経』卷25 一八九頁参照。
- (23) 前掲注2同書。四六五頁。『四禅比丘』巻の後半は、儒・仏・道、三教一致論に対する批判が展開されているが、孔子や老子は「先因をしらず、当果をとかず。」「満業・引業をしらず、過世・末世を明らかにするがゆへに現在にくらし、いかでか仏法に斉ひからむ。」（前掲注2同書 四六八頁・四七〇頁）と述べているように、孔子や老子が「業報因果論」を説かない邪説である点が批判されている。
- (24) 舟橋一哉氏「俱舍論の原典解明 業品」法蔵館 一九八七年
- (25) 前掲注2同書。三一三頁。
- (26) 同前書。三一三頁～三一四頁。
- (27) 同前書。三一八頁。
- (28) 同前書。三一九頁。
- (29) 石井清純氏「道元撰新草十二卷本『正法眼蔵』の性格について——『永平広録』上堂を手掛かりとして——」（『松ヶ岡文庫研究年報』5 一九九一年）所収。
- (30) 前掲注2同書。三三五頁。
- (31) 同前書。三四九頁。
- (32) 同前書。三四二頁。
- (33) 同前書。三四六頁。
- (34) 同前書。三五四頁。
- (35) 水野弥穂子氏「伝衣から袈裟功德へ」（『宗学研究』第三二号 一九八九年）所収
- (36) 前掲注2同書。三七一頁
- (37) 同前書。三八二頁。
- (38) 同前書。四一四頁。
- (39) 同前書。四五五頁。
- (40) 同前書。四七九頁。
- (41) 同前書。四九五頁。
- (42) 同前書。四九六頁。

- (43) 石川力山氏『道元禪と浄土教思想―臨終正念と『悲華經』の引用をめぐる―』(『印度学佛教学研究』第40巻第2号 一九九二年) 所収。
- (44) 石川力山氏『鎌倉新仏教における『涅槃經』受容の様相―特に道元の十二巻本『正法眼藏』を中心として―』(『松ヶ岡文庫研究年報』7 一九九三年) 所収。
- (45) 『日本思想大系』6 三七八頁。
- (46) 『横川首楞嚴院二十五三昧起請』八ヶ条(『恵心僧都全集』第1巻 三五七頁)。
- (47) 拙稿『看病用心鈔』の一考察―看とりの意義と善知識の役割をめぐって―(『源智 弁長 良忠 三上人研究』一九八七年) 所収
- (48) 『興教大師撰述集』一五七頁。
- (49) 『新日本古典文学大系』40 三〇七頁―三〇八頁。
- (50) 『日本思想体系』『天台本覚論』四六頁。
- (51) 拙稿『沙石集』の一考察(『佛教大学』『文学部論集』93号 二〇〇九年) 所収。以下、当稿をまとめた形となるため、論旨が重複していることを断っておきたい。
- (52) 『新編日本古典文学全集』52 五六二頁―五六三頁。尚、『沙石集』の現存諸本は、渡辺綱也氏により「広本系」と「略本系」に大別され、また小島孝之氏は、『沙石集』の成立に比重を置いた「古本系」(第一類十二帖本と第二類十帖本に分類)と「流布本系」(第三類十帖本と第四類五帖本に分類)に分類されている。作品論を主眼としない本稿では、無住の基本的な考えが変化していないことを確認するため、「古本系」を用いながら、「流布本系」を対照させたい。
- (53) 大隅和雄氏『信心の世界 遁世者の心―日本の中世2』(中央公論新社 二〇〇二年)
- (54) 前掲注52同書 五六四頁―五六五頁。
- (55) 神宮文庫本『沙石集』
- (56) 前掲注52同書 五六三頁―五六四頁。
- (57) 『浄土宗全書』巻十 三八〇頁。
- (58) 『真宗聖教全集』2 六六四頁。

- (59) 拙稿『無住国師の死生観―『沙石集』を中心に―』(『日本佛教学会年報』75 二〇一〇年) 所収。尚、親鸞自身の臨終が思わしくなかったことを親族が懸念していたことはよく知られている。法然も「大胡の太郎実秀の妻室のもとへつかわす御返事」の中で「マタトシゴロ念仏申タル人ノ、臨終ワロキコトノ候ハ、(中略) ウヘバカリヲカザリテ、タウトキ念仏者ナド人ニイハレムトノミオモヒテ、シタニハフカク本願オモ信ゼズ、マメヤカニ往生オモネガワヌ人ニテコソハ候ラメトコソハ、コノエラレ候ヘ。」(『日本思想大系』10『法然 一遍』一八三頁) と語り、臨終悪しき様を現ずるのは、内外不相応の念仏者であるという解釈を示している。このような消息からも、念仏の信者が、臨終の良し悪しを懸念していたことが窺えよう。
- (60) 前掲注52同書 五六三頁。
- (61) 前掲注55同書
- (62) 『新編日本古典文学全集』44 『歎異抄』五五三頁―五五四頁。
- (63) 前掲注15同書。尚『正法眼藏弁道話』にも「この身おはるとき性海に在る。」として同様に批判していたことが窺える。
- (64) 『真言宗安心全集』巻下、七八五頁。
- (65) 前掲注47同書
- (66) 本稿における『看病用心鈔』の引用は、『良忠上人研究』所収の玉山成元氏の翻刻本による。
- (67) 前掲注49同書。三一頁。
- (68) 「往生浄土用心」(『日本思想大系』10『法然 一遍』二二六頁)。
- (69) 前掲注49同書 三一二頁
- (70) 同前書。三一二頁―三二三頁。
- (71) 池見澄隆氏『死態』観と浄土教 同氏著『中世の精神世界―死と救済―』所収
- (72) 前掲注62同書所収『正法眼藏随聞記』
- (73) 曹洞宗宗務庁『訳註 禅苑清規』一九七二年 一五二頁。
- (74) 同前書 二二九頁。
- (75) 尾崎正善氏『道元の清規―修行生活のマニユアルへの批判―』(中尾

良信氏編『日本の名僧 9 孤高の禪師道元』吉川弘文館 二〇〇三年）所収。

（76）前掲注68同書 二二七頁。

（77）拙稿 前掲注59

（78）水野弥穗子氏 前掲注6 同論文参照。

（79）石井修道氏 前掲注3 同論文参照。

（80）石井清純氏 前掲注27 同論文参照。ただし、袴谷憲昭氏は、本覚思想を批判した内容を有したため秘蔵されたとされている。「深信因果と本覚思想」（『道元と仏教—十二卷本『正法眼蔵』の道元』大蔵出版一九九二年）。この点は、十二卷本『正法眼蔵』の構想や撰述意図を探る場合、非常に重要な論点であると思われるが、紙数の都合上、別稿を期したい。

（ささだ きょうしょう 仏教学科）

二〇一三年十一月十五日受理